

The Journal of Humanities, Meiji Univ., Vol.15 (March 31, 2009),19-49

La divinité chez Georges Bataille

IWANO Takuji

La divinité chez Georges Bataille

IWANO Takuji

Tout en pratiquant « le sacrifice de Dieu » et en intitulant sa recherche « athéologie », Bataille ne laisse jamais tomber le concept de divinité. Quoiqu'il déclare interpréter l'expérience indépendamment de tous les dogmes religieux, apparaissent chez lui de nombreux termes relatifs à la divinité. Comment comprendre cette attitude ambiguë ? Sartre se méfie de l'athéisme de Bataille en affirmant que celui-ci est un « chrétien honteux¹ ». Blanchot demande, au contraire, aux lecteurs de ne pas lire l'expression « somme athéologique » dans « la tranquillité de leur sens manifeste² ». Lequel des deux avis faut-il suivre ?

Observons d'abord brièvement l'emploi du mot « divin » par Bataille. L'état senti dans l'expérience intérieure est nommé « divin » : « J'ai du *divin* une expérience si folle qu'on rira de moi si j'en parle³. » Si on prend en considération son intérêt pour « la théologie mystique », on tiendra pour assuré que ce mot « divin » trouve sa racine dans la tradition chrétienne. Il ne faut pas oublier néanmoins qu'il n'est pas nécessairement fidèle au concept chrétien de divinité. Le « divin » n'est pas le Dieu créant le monde et apportant le salut à l'humanité, comme Bataille l'explique : « La divinité (au sens de *divin*, non de Dieu, servile créateur et médecin de l'homme), la force, le pouvoir, l'ivresse et le ravissement hors de moi, la joie de n'être plus, de « mourir de ne pas mourir », toute ma vie, le mouvement de femme fiévreuse de mon cœur [...] ⁴. » Ce qui est ressenti dans l'expérience de l'extase ou de la petite mort est ainsi le divin, qui diffère du Dieu chrétien. Cette recherche du divin ne se trouve pas seulement dans *La Somme athéologique*, aussi bien que dans ses ouvrages économiques et ceux de la littérature et de l'art. Dans *L'Érotisme*, par exemple, est expliquée la violence du divin : « [les hommes] reconnurent, sous les noms de *divin*, de *sacré* une sorte d'animation interne, secrète, une frénésie essentielle, une violence s'emparant d'un objet, le consumant comme le feu, le menant sans attendre à la ruine⁵. » Dans les œuvres du genre littéraire, on lit également de nombreuses références au divin parmi lesquelles nous citons un passage de *La Littérature et le Mal*, où Blake appelle « la Révolution » « le pouvoir du peuple » : « [...] [le pouvoir du peuple] exaltait le déchaînement aveugle de la force (alors l'élément aveugle lui [Blake] semblait répondre à l'excès que désigne le *divin*)⁶. » De surcroît, le terme que Bataille emploie par rapport à cette divinité n'est pas limité au « divin ». Il apparaît chez lui des mots comme le « sacré » ou le « théopathique ». Le « sacré » est synonyme du « divin » : « le principe de l'ambiguïté du divin, qui ne diffère

pas en principe de l'ambiguïté du sacré⁷. » Le mot « théopathique » qui veut dire sentir passivement le divin montre le même état : « La même passivité, l'absence d'effort --- et l'érosion de la douleur --- appartiennent à l'état *théopathique* --- où la transcendance divine se dissout⁸. » Or nous nous demandons comment situer cette divinité ? Le « divin », le « sacré » et le « théopathique », mots familiers au christianisme, dépassent-ils non seulement cette religion mais aussi la tradition onto-théologique de la métaphysique ? La divinité de l'athéisme explore-t-elle un nouvel horizon de la pensée ? S'il en est ainsi, il faut que nous lisions les mots paradoxaux de Martin Heidegger : « Ainsi la pensée sans-dieu (*gott-lose*), qui se sent contrainte d'abandonner le Dieu des philosophes, le Dieu comme *Causa sui*, est peut-être plus près du Dieu divin (*göttlichen Gott*). Mais ceci veut dire seulement qu'une telle pensée lui est plus ouverte que l'onto-théo-logique ne voudrait le croire⁹. » La pensée athée du divin nous suggère donc une nouvelle possibilité de la divinité dans l'époque contemporaine. Jean-Luc Marion insiste également sur une généalogie de cette pensée paradoxale : « D'autant plus que ceux qui ont médité le plus décisivement la « mort de Dieu », Hegel, Hölderlin, Nietzsche, Heidegger, et quelques autres (dont, bien sûr, Feuerbach n'est pas), ont lu dans cet énoncé tout autre chose qu'une réfutation de (l'existence de) Dieu. Ils y ont reconnu la manifestation paradoxale, mais radicale, du divin¹⁰. » L'athéologie appartient-elle alors à cette généalogie ? Le divin annonce-t-il ce qui dépasse le Dieu de la métaphysique ? Et si oui, à quel point ?

1) Le fragment de Nietzsche

Quel est ce divin ? Mettons-le d'abord en lumière par rapport à l'expérience intérieure. À quel point l'expérience est-elle divine ? Pour répondre à cette question, nous invoquons la citation par Bataille d'un aphorisme nietzschéen des notes de 1882-84. Dans *L'Expérience intérieure*, il le cite : « Je cite encore ces quelques mots (note datant de 82-84) : « Voir sombrer les natures tragiques et pouvoir en rire, malgré la profonde compréhension, l'émotion et la sympathie que l'on ressent, cela est divin¹¹. » Ce fragment apparaît fréquemment dans les ouvrages de Bataille : le texte et l'annexe de *Sur Nietzsche, Mémoire*, une des conférences sur le non-savoir, « Baudelaire » dans *La littérature et le mal* et d'autres encore¹². Il est donc indéniable que cet aphorisme occupe une place importante dans la pensée de Bataille¹³. Quel est alors le sens de ce fragment ? Nous n'en avons aucun commentaire dans *L'Expérience intérieure*. Les textes au sujet desquels Bataille donne des explications sont « L'expérience intérieure de Nietzsche », annexe de *Sur Nietzsche*, et une conférence, « Non-savoir, rire et larmes ». Nous examinerons le fragment en en faisant état.

A) La tragi-comédie

Commençons par analyser la conférence « Non-savoir, rire et larmes » où Bataille montre son interprétation de l'aphorisme nietzschéen. Selon lui, ce passage nous raconte l'expérience du non-savoir, c'est-à-dire l'expérience intérieure. En soulignant que la tragédie n'est pas contradictoire avec le rire, il explique : « Si vous voulez, il y a ceci d'important pour moi dans la mesure où je parle du rire, c'est de le situer au point du glissement qui mène à cette expérience particulière, le rire qui devient divin dans la mesure où il peut être le rire que l'on a à voir sombrer une nature tragique. Je ne sais pas s'il n'y a pas malgré tout quelque chose qui me gêne dans l'expression de Nietzsche. Elle est peut-être un peu, je ne dirais pas grandiloquente, mais un peu trop tragique. En effet, du moment que l'on éclaire l'expérience de ce qui est proprement tragique, jusqu'à la possibilité de pouvoir en rire, tout est allégé, tout est simple, et tout pourrait être dit sans aucune espèce d'accent douloureux, sans aucun appel à des émotions autres que surmontées¹⁴. » Nietzsche et Bataille s'accordent sur la liaison étroite du tragique avec le rire. Lorsqu'on rit du tragique, on a une expérience du non-savoir. Quel est alors ce tragique ? Quoique Bataille ne l'explicite pas dans ce passage, il ne sera pas difficile de le comprendre si nous nous rappelons que l'expérience est caractérisée par la mort. Nous connaissons déjà sa méthode, « dramatisation » où Bataille parvient au non-savoir en imaginant « la mort de Jésus » et où il fait une expérience du supplice extatique en regardant une photographie de l'exécution d'un chinois¹⁵. Si Bataille accorde une grande valeur au sacrifice, c'est qu'y intervient le facteur destructeur de la mort. En ce sens, la communication entre les membres de la communauté, qui se fait dans la fête des saturnales, est tragique dans la mesure où celle-ci sacrifie les esclaves. Dans l'expérience extatique de « la mort de Dieu », la tragédie mortelle est indispensable, comme nous l'avons étudié dans notre thèse de Doctorat¹⁶. Nous devons noter donc que le moment de l'extase s'exprime tragiquement en image de mort, comme en témoigne la locution excellente « mourir de ne pas mourir ». Mais cette mort est aussi la mort qui n'arrive pas à elle-même. D'où un caractère comique de la tragédie. À titre d'exemple, nous prenons l'expérience extatique lors d'une traversée de la rue du Four où la mort et le rire s'unissent en image : « *Je riais comme jamais peut-être on n'avait ri, [...], comme si j'étais mort* ¹⁷. » Nous trouvons un autre exemple dans l'expérience de la « mort de Dieu » où le sacrificateur aussi tombe au moment où il tue. Bataille considère ce fait comme ridicule : « *Le rire dans les larmes. — La mise à mort de Dieu est un sacrifice qui, me faisant trembler, me laisse pourtant rire, car en lui, je ne succombe pas moins que la victime (quand le sacrifice de l'Homme sauvait)*¹⁸. » La tragédie du sacrifice n'est pas séparée du risible. Comme ces exemples l'indiquent, l'expérience tragique de la mort est donc aussi remplie de sentiments gais. Le mot allemand *unheimlich* qui signifie « inquiétant » a, d'après Freud, un autre sens

contraire: *heimlich*. L'« inquiétant » est doublé par le « familier¹⁹». Heidegger aussi s'intéresse, d'une autre manière que Freud, au rapport délicat de *heimlich* et de *unheimlich*, qui joue un rôle primordial dans la vérité de l'être²⁰. Ce que Bataille essaie d'exprimer par le mot « divin », n'est-ce pas cette sorte d'ambiguïté ? Dans le « Non-savoir, rire et larmes », il explique en développant la phrase de Nietzsche : « Le mystère le plus curieux qui est donné dans le rire tient au fait que l'on se réjouit de quelque chose qui met en danger l'équilibre de la vie. On se réjouit même là de la façon la plus forte²¹. » À l'extrême de la tragédie, on trouve une joie ou un rire. L'union de la tragédie et du rire n'est-elle pas aussi une coexistence de la vie et de la mort ? Tel est le secret du « divin²² ».

B) Le couple des contraires

Un autre texte qui commente l'aphorisme de Nietzsche est « L'expérience intérieure de Nietzsche », un des appendices de *Sur Nietzsche*. Bataille y insiste d'abord sur le fait que Nietzsche a éprouvé l'expérience mystique. Cela est confirmé par un passage d'*Ecce Homo* qui fait une description de l'expérience du côté du lac de Silvaplana. Ce passage n'est pas seulement expliqué dans *L'Expérience intérieure*, mais aussi cité dans *Sur Nietzsche*²³. En liant cette expérience au « divin », Bataille écrit : « J'imagine que Nietzsche songe à des « états mystiques » dans des passages où il parle du divin²⁴. » Et il cite un fragment sur « le divin » : « Et combien de dieux nouveaux sont encore possibles! écrit-il [=Nietzsche] dans une note de 1888. Moi-même chez qui l'instinct religieux, c'est-à-dire créateur de dieux, s'agite parfois mal à propos, de quelles façons diverses j'ai eu chaque fois la révélation du divin!... J'ai vu passer tant de choses étranges dans ces instants placés hors du temps, qui tombent dans notre vie comme s'ils tombaient de la lune, où l'on ne sait plus à quel point l'on est déjà vieux, à quel point l'on reviendra jeune... » (Cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 379²⁵). Ce sera, d'après Bataille, une peinture de l'expérience mystique. Les « instants placés hors du temps » sont ceux de l'expérience intérieure. Ils sont de plus interprétés comme « la révélation du divin ». Bataille affirme donc que Nietzsche révèle, malgré son meurtre de Dieu, « la révélation du divin ».

À ce fragment Bataille ajoute deux autres dont l'un est celui que nous avons poursuivi jusqu'ici. « Je rapproche ce texte de deux autres :/ « Voir sombrer les natures tragiques et *pouvoir en rire*, malgré, la profonde compréhension, l'émotion et la sympathie que l'on ressent, cela est divin. » (1882-1884 ; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 380.)/« Ma première solution : *plaisir* tragique de voir sombrer ce qu'il y a de plus haut et de meilleur (parce qu'on le considère comme trop limité par rapport au Tout) ; mais ce n'est là qu'une façon mystique de pressentir un « bien » supérieur./ « Ma dernière solution : le bien suprême et le mal suprême sont identiques » (1884-1885 ; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 370)²⁶ ». Nous trouvons ici aussi une coexistence de la tragédie et du rire. L'expression « plaisir

tragique » exprime une ambiguïté du plaisir et du déplaisir, de la joie et de la tristesse.

Après ces citations, Bataille donne des explications assez difficiles aux textes nietzschéens. Schématisons-les. (1) Le point important est que « l'élément [...] transcendant » se résout en « l'immanence » par « le rire ». Cela veut dire que la tragédie d'une destruction du transcendant divin ne parvient pas à faire une nouvelle substance ou une nouvelle transcendance, mais se maintient dans un état amorphe. Elle s'interprète, par exemple dans un contexte chrétien, comme une réappropriation substantielle ou transcendantale dans un drame de la résurrection de Dieu tué pour le salut de l'humanité. Ainsi la tragédie devient-elle un mythe. Le rire l'empêche, au contraire, de redevenir une transcendance, et le fait rester dans un état chaotique. Bataille l'appelle « le temps » ou « l'immanence ». Le mot « temps » est une expression du caractère cinétique de l'expérience. Le concept d'« immanence » désigne un état chaotique qui n'autorise aucun être excellent ou transcendant. Bataille l'explique ainsi : « [...] l'immanence indéfinie, qui n'admet de supériorité nulle part²⁷ ». (2) Un autre point est que Nietzsche ne fait que montrer son expérience sans jamais fonder une philosophie mystique. « *Une façon mystique de pressentir* simplifierait un mode mystique de sentir, au sens de l'expérience et non de la philosophie mystique²⁸. » En d'autres termes, les passages nietzschéens cités sont des descriptions de l'expérience comme telle. Cela correspond à la pensée de l'expérience elle-même dans le début de *L'Expérience intérieure*²⁹. Il s'agit de la façon empirique de sentir jamais réductible aux dogmes et précédant la tradition du mysticisme et celle de la philosophie mystique. (3) Troisièmement, l'état purement mystique consiste à sentir l'ambiguïté du divin : « la tension des états extrêmes³⁰ ». C'est l'état que Nietzsche nomme « un « bien » supérieur ». À ce propos, Bataille explique : « L'expression *le bien suprême et le mal suprême* sont identiques pourrait également être entendue comme une donnée d'expérience (un objet d'extase)³¹. » Celui qui tombe en extase s'expose à l'ambiguïté du comique et du tragique aussi bien qu'à celle du bien et du mal.

De la lecture bataillenne des textes nietzschéens, nous concluons que « les états mystiques », « immanents », où se révèle le divin sont ceux du pur sentir, antérieurs à tous les mysticismes et à toutes les philosophies mystiques, et que s'y trouvent l'ambiguïté du tragique et du rire, celle du bien et du mal. Et le couple des contraires ne se limite pas à ceux que Bataille a désignés dans son commentaire. Dans la première citation de « *L'expérience intérieure de Nietzsche* », « la révélation du divin » montre un couple contradictoire des « instants » et du « hors du temps », celui du jeune et du vieux, « où l'on ne sait plus à quel point l'on est déjà vieux, à quel point l'on reviendra jeune... ». Nous relevons plusieurs coexistences des contraires dans les passages nietzschéens choisis par Bataille. Le monde dont le divin ouvre la porte est plein de duplicités et de contradictions. Prolifération des ambiguïtés. N'est-ce pas là ce que Bataille veut dire en répétant

l'aphorisme nietzschéen sur le divin³² ?

2) L'ambiguïté et les traditions

Le divin que nous avons identifié dans l'interprétation bataillienne des textes de Nietzsche est caractérisé par la coexistence des contraires. Cette divinité est liée non seulement aux fragments de Nietzsche mais aussi à divers textes, pensées, traditions. Nous ferons la recherche de ses relations avec les mystiques chrétiens, la sociologie française, la dialectique de Hegel et le christianisme.

A) Les mystiques chrétiens

L'expérience intérieure que Bataille considère comme divine connaît nombre d'ambiguïtés dans ses descriptions. Examinons d'abord l'ambiguïté de la « nuit » et du « jour ». La « nuit » que Bataille décrit dans l'expérience est étrangement remplie de lumières. Elle est doublée par le jour, la lumière par les ténèbres. Lisons une des descriptions de l'extase dans *L'Expérience intérieure* : « Je suis ouvert, brèche béante, à l'inintelligible ciel et tout en moi se précipite, s'accorde dans un désaccord dernier, rupture de tout possible, baiser violent, rapt, perte dans l'entière absence du possible, dans la nuit opaque et morte, toutefois lumière [nous soulignons], non moins inconnaissable, aveuglante, que le fond du cœur³³. » *Le Coupable* aussi nous donne la même image : « Ce que j'appelle la nuit diffère de l'obscurité de la pensée : la nuit a la violence de la lumière³⁴. » Dans l'expérience violente de défaillance, la pensée s'arrête et devient ténébreuse. Mais cette obscurité n'est pas ordinaire, elle est trop lumineuse. Bataille essaie d'exprimer par cette contradiction une singularité de la « nuit » extatique. De même que le non-savoir diffère de l'ignorance, envers du savoir, la « nuit » n'est pas le contraire du savoir et de la lumière. Le paradoxe de la « nuit » lumineuse correspond à l'exceptionnalité de l'expérience du non-savoir. C'est dans cette dimension que doit être interprétée la phrase nietzschéenne « La nuit est aussi un soleil³⁵ », mise en exergue de *L'Expérience intérieure*.

Il est à noter en outre que cette métaphore provient de la tradition de la théologie mystique, qui remonte à l'antiquité greco-romaine. Prenons le cas de deux mystiques lus par Bataille. Pour décrire l'union ineffable avec Dieu, les théologiens emploient de préférence les mots « nuit » ou « ténèbres ». Dans sa *Théologie mystique*, Denys l'Aréopagite, ancêtre du mystique chrétien, écrit : « [...] c'est dans le Silence en effet qu'on apprend les secrets de cette Ténèbre dont c'est trop peu dire que d'affirmer qu'elle brille de la plus éclatante lumière au sein de la plus noire obscurité, [...] »³⁶. Et Jean de la Croix, grand mystique de l'âge moderne, qui reçoit les héritages dionysiaques, commente cette tradition : « De même, lorsque cette divine lumière de contemplation investit une âme qui n'est

pas encore totalement illuminée, elle produit en elle des ténèbres spirituelles, et parce qu'elle l'excède, elle la prive de l'acte de l'intelligence naturelle. De là vient que saint Denys et d'autres théologiens mystiques appellent cette contemplation infuse *un rayon de ténèbres* (*rayo de tiniebla*), ce qui doit s'entendre à l'égard d'une âme non encore illuminée et purifiée³⁷. » La théologie chrétienne a hérité de cette « lumière ténébreuse » sous l'autorité du nom de *Saint-Denys*. Le mystère de Dieu n'est tant soit peu exprimable que par l'oxymoron au-delà de la logique dichotomique. Nous ne saurions souligner trop que la méditation de Bataille se situe dans cette tradition.

L'expression double n'est pas restreinte au jeu de la lumière et des ténèbres, ou du jour et de la nuit. Dans *Méthode de Méditation*, nous trouvons, dans un passage décrivant l'expérience, plusieurs ambiguïtés : « -----

----- ceci, toutefois, est l'instant--

----- celui-ci, actuel, ni mon absence ni moi, ni la mort ni la lumière — et mon absence et moi, la mort et la lumière — un rire léger s'élève en moi comme la mer, il emplit l'absence immensément. Tout ce qui est — EST TROP³⁸. » Ce qui s'entrecroise au moment de l'expérience n'est pas seulement la lumière et les ténèbres. Jeu léger de « moi » et de « mon absence », de « la mort » et de la vie. À ce moment, le « moi » s'extasie, sort du soi : « Je deviens fuite immense hors de moi [...] » et « Je ne suis plus alors moi-même [...] »³⁹. » Celui qui fait l'expérience extatique est à la fois « moi » et « mon absence ». C'est une présence infiniment proche de l'absence. Bataille écrit : « Le sujet conserve en marge de son extase le rôle d'un enfant dans un drame : sa présence persiste dépassée, incapable de plus que vaguement — et distraite — de pressentir — présence profondément absente [...] »⁴⁰. » L'extrême limite de la présence est l'expérience intérieure. Le jeu du dedans et du dehors appelle celui de la présence et de l'absence. Ces deux dualités se rapportent en outre à celle de la vie et de la mort. La présence paradoxale de l'absence de « moi » coïncide avec la métaphore de la mort. Bataille répète le terme « mort » : « [...] le fin fond de chaque chose s'ouvrait, mis à nu, comme si j'étais mort⁴¹. » ; « l'extrême est à la fin, n'est qu'à la fin, comme la mort⁴². » La locution qui traduit ce jeu de la vie et de la mort est le « mourir de ne pas mourir ». Dans *L'Expérience intérieure* et *Le Coupable*, Bataille l'utilise : « qui ne s' imagine « mourant de ne pas mourir »⁴³ » et « la joie de n'être plus, de « mourir de ne pas mourir »⁴⁴ ».

L'expression « mourir de ne pas mourir » est empruntée par Bataille à Thérèse d'Avila, mystique espagnole. Il la cite aussi souvent que Jean de la Croix. Dans son poème « Aspiration à la vie éternelle », elle écrit : « JE VIS SANS VIVRE EN MOI-MÊME /ET DE TELLE MANIÈRE J'ESPÈRE/QUE JE MEURS DE NE PAS MOURIR (*que muero porque no muero*)⁴⁵. » L'idée que l'absence de « moi »

se rapporte à l'ambiguïté de la vie et de la mort est présente dans la tradition de la théologie mystique. En ce qui concerne le lexique de la description de l'expérience, les textes de Bataille présupposent une connaissance de cette théologie.

L'expérience intérieure est ainsi caractérisée par nombre de binômes des contraires où chaque concept, chaque nom, chaque métaphore perd son identité. Les termes qui s'opposent s'unissent en maintenant leur opposition. Ils se distinguent et se rapprochent à la fois. C'est cela qui est l'état désigné par le mot de « divin ».

B) La sociologie française

L'ambiguïté du divin ne trouve pas seulement sa source dans les héritages de la philosophie de Nietzsche et ceux de la théologie mystique. Un autre facteur intervient dans la formation de cette idée : l'apport de la sociologie française — Mauss, Hubert, Caillois. Nous examinerons le divin dans cet angle de vue.

L'intérêt de Bataille porte sur la religion en général, bien loin de limiter l'objet de recherche au christianisme. Dans l'article « La laideur belle ou la beauté laide dans l'art et la littérature », il explique le sacrifice par rapport à l'ambiguïté du divin. Supposons qu'un animal, par exemple, est tué et consacré, dans le sacrifice, à une divinité. Le sacrificateur considère comme un « bien » ce qu'il a fait, quoique le sacrifice soit inséparable aussi de l'acte « criminel » de « tuer ». De ces deux aspects, Bataille voit dans ce rite religieux une coexistence du « bien » et du « mal ». Il en est de même pour le rapport du « blanc » et du « noir », du « beau » et du « répugnant ». En même temps que le sacrifice est sublimé et justifié comme le « blanc » ou le « beau », s'y trouve un « criminel » « noir » ou « répugnant ». C'est pourquoi « À regarder le sacrifice religieux, en dehors de la sphère chrétienne mais de l'œil du théologien (ou si l'on veut, de l'athéologien, [...]), il apparaît que le bien ne peut y être séparé du mal, le blanc du noir et l'horreur de la beauté⁴⁶. » Bataille définit cette coexistence comme « la vérité première de la religion ». « La vérité première de la religion est quoi qu'il en soit donnée dans l'ambiguïté, dans une coexistence des contraires, du bien et du mal, du beau et du laid. Le divin sous sa forme virulente est en un sens indifféremment cruel et secourable, bon et mauvais, hideur et enchantement. Le divin ne s'oppose nullement de lui-même à l'horreur : il n'exclut ni le mal ni la laideur⁴⁷. » La vérité de la religion réside dans une coexistence des contraires : du « bien » et du « mal », de la « beauté » et de la « laideur ». Le divin n'est qu'une manifestation de cette vérité. Ce qui est à noter ici, c'est que la religion choisie par Bataille comme un objet de recherche n'est pas restreinte au christianisme. Cette vérité existe actuellement ou virtuellement dans toute religion — soit dans la religion primitive des Mayas et des Aztèques, soit dans celle du Dionysos ou du Saturne de l'antiquité, soit dans le christianisme. Pour la dévoiler, l'athéologien réfléchit à l'expérience religieuse indépendamment des dogmes de chaque religion.

Ailleurs Bataille appelle cette vérité « l'ambiguïté du divin » ou « l'ambiguïté du sacré ». Ces deux éléments ne se distinguent presque pas : « Je puis dire aussi de cette chose, impure et répugnante, qu'elle est divine, mais l'admettre suppose entendu le principe de l'ambiguïté du divin, qui ne diffère pas en principe de l'ambiguïté du sacré⁴⁸. » Le « divin » est identique au « sacré », dans la mesure où Bataille détermine le même phénomène tantôt comme « le divin », tantôt comme « le sacré ». On est habitué, certes, à entendre par le mot « sacré » une pureté distraite de l'impur parce que le mot « sacré » entretient une relation étroite avec le « séparer ». Mais Bataille reconnaît à ce sacré une ambiguïté, point sur lequel il partage l'avis de Roger Caillois, son collègue du Collège de sociologie. Celui-ci avoue : « [...] il me semble que, sur cette question, s'est établie entre nous une sorte d'osmose intellectuelle qui ne permet pas, quant à moi, de distinguer avec certitude, après tant de discussions, sa part de la mienne dans l'œuvre que nous poursuivrons en commun⁴⁹. » Cet aveu a été écrit dans la préface de *L'Homme et le Sacré* en 1936. Bataille le cite en dépit de son élimination plus tardive dans la note de *La Souveraineté*. En effet, Caillois explique dans le chapitre « L'ambiguïté du sacré » que le sacré est à l'origine ambigu. Par exemple : « Toute force, à l'état latent, provoque à la fois le désir et la crainte, suscite chez le fidèle la peur qu'elle vienne à sa défaite, l'espoir qu'elle vienne à son secours. Mais chaque fois qu'elle se manifeste, c'est dans un seul sens, comme source de bénédictions ou comme foyer de malédictions. Virtuelle, elle est ambiguë ; en passant à l'acte, elle devient univoque⁵⁰. » Malgré la différence de l'argument, Bataille et Caillois s'accordent sur l'ambiguïté originelle du sacré.

À ce propos Bataille se réfère aussi aux travaux d'Henri Hubert et de Marcel Mauss. Dans *L'Esquisse d'une théorie générale de la magie*, ils « tiennent la magie pour religieuse, au moins *lato sensu*⁵¹ » à l'opposé de Frazer distinguant dans les *Rameaux d'or* la « religion » de la « magie⁵² ». En ce que la religion comporte « le pur » propre à elle-même aussi bien que « l'impur » de la magie, cette œuvre nous présente « la complexité du domaine religieux⁵³ ». Et à partir de cette interprétation de la magie, « la cohérence multipliée des témoignages de l'« ambiguïté du sacré⁵⁴ » se développe dans *L'Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. En se référant à l'idée du « caractère ambigu des choses sacrées⁵⁵ » de R. Smith, Hubert et Mauss écrivent : « [...] le pur et l'impur ne sont pas des contraires qui s'excluent ; ce sont deux aspects de la réalité religieuse⁵⁶. » ; « [Le sacrifice] porte la même ambiguïté que les forces religieuses elles-mêmes. Il est apte au bien et au mal ; la victime représente aussi bien la mort que la vie, la maladie que la santé, le péché que le mérite, la fausseté que la vérité⁵⁷. » L'idée de la « vérité première de la religion » doit beaucoup aux travaux d'Hubert, de Mauss ou de Caillois.

C) L'*Aufhebung* de la dialectique hégélienne

Cette ambiguïté montre sa soumission apparente de Bataille à la logique de la dialectique hégélienne. L'expression de Bataille ressemble à la pensée de l'*Aufhebung*. Dans les textes cités dans « Nietzsche et l'expérience intérieure », on trouve les locutions « un « bien » supérieur⁵⁸ » et « le bien suprême et le mal suprême sont identiques⁵⁹. » En apparence, la première pourrait se lire comme un relèvement dialectique ou la dernière comme une expression de l'identité unifiant les contraires. S'il en est ainsi, l'ambiguïté du comique et du tragique se résout en leur fusion ou réconciliation dialectique. Mais la pensée empirique de Bataille ne détruit-elle pas une telle logique ? Dans le cas hégélien, il s'agit d'une annulation des contraires : si la négativité se pose, elle doit être conduite à une réaffirmation. Voilà une unité médiatisée, une identité revenant à soi. Dans « Hegel, la mort et le sacrifice », Bataille explique qu'il faut se maintenir dans l'ambiguïté : « Le mystique athée, *conscient de soi*, conscient de devoir mourir et de disparaître, vivrait, comme Hegel le dit *évidemment de lui-même*, « dans le déchirement absolu » ; mais, pour lui, il ne s'agit que d'une période : à l'encontre de Hegel, il n'en sortirait pas, « contemplant le Négatif bien en face », mais ne pouvant jamais le transposer en Être, refusant de le faire et se maintenant dans l'ambiguïté⁶⁰. » L'*Aufhebung* qui consiste à la fois à nier (*negieren*) et conserver (*aufbewahren*) les donnés est refusé par le « mystique athée »⁶¹. Ce qui lui importe, ce n'est pas une unification « supérieure » des termes opposés, mais de rester dans leur coexistence.

La Phénoménologie de l'Esprit que Bataille a connue par les cours de Kojève forme un cercle dialectique du savoir. L'esprit qui part de la connaissance primitive, « la certitude sensible », en vient par les exercices du savoir à la suprême vérité de l'absolu savoir. Lorsque s'accomplit le travail du savoir, l'esprit recommence tout le processus de l'expérience. Accomplissement et fermeture du savoir. L'excellence de Hegel consiste à associer l'escatho-théléologie au cercle fermé du « système ». Bataille aussi remarque cette liaison : « La chaîne sans fin des choses connues n'est pour la connaissance que l'achèvement de soi-même. La satisfaction porte sur le fait qu'un projet de savoir, qui existait, en est venu à ses fins, est accompli, que rien ne reste plus à découvrir (d'important du moins)⁶². » Mais cette satisfaction dialectique est insuffisante au point de vue de Bataille, qui affirme que — dans une véritable *dia-lectique* — le cercle même de l'absolu savoir se déchire, une fois résolues les contradictions. « Mais cette pensée circulaire est dialectique. Elle entraîne la contradiction finale (touchant le cercle entier) : *le savoir absolu, circulaire, est non-savoir définitif* ⁶³. » Le cercle dialectique fermé doit se déchirer, de sorte qu'une ambiguïté apparaît à nouveau. L'absolu savoir re-produit, loin de résoudre sa contradiction, une opposition dans la mesure où il implique le non-savoir absolu. D'où leur double relation. L'achèvement est un inachèvement. Bataille tente de détruire le système hégélien,

mais cela à travers l'opération de l'ambiguïté. Si on poursuit sans fin l'opposition dialectique, on en vient à une duplicité de l'absolu savoir et du non-savoir⁶⁴.

D) L'hyperchristianisme

S'il faut en croire Bataille, c'est le christianisme qui a altéré la « vérité première de la religion » dans l'histoire de la religion : « la structure religieuse inversée du christianisme⁶⁵ ». Quelle est cette structure ? « Au stade païen de la religion, la transgression fondait le sacré, dont les aspects impurs n'étaient pas moins sacrés que les aspects contraires⁶⁶. » Le crime d'une transgression violente de l'interdit de la vie quotidienne est reconnu dans la fête dionysiaque ou celle des saturnales. « L'ensemble de la sphère sacrée se composait du pur et de l'impur⁶⁷. » Mais le christianisme écarte cette « vérité » du sacré en tranchant son ambiguïté. « Le christianisme rejeta l'impureté. Il rejeta la culpabilité [...] ⁶⁸. » Cela s'est fait d'abord en déterminant la frontière du monde divin. Le sacré devient un domaine de l'absolu bien où Dieu et les anges sont protégés de l'impur. « [Le christianisme] définit à sa manière les limites du monde sacré : dans cette définition nouvelle, l'impureté, la souillure, la culpabilité étaient rejetées hors de ces limites. Le sacré impur fut dès lors renvoyé au monde profane. Rien ne put subsister, dans le monde sacré du christianisme, qui avouât clairement le caractère fondamental du péché, de la transgression⁶⁹. » Une autre chose est l'exclusion du diable. « Le diable — l'ange ou le dieu de la transgression (de l'insoumission et de la révolte) — était chassé du monde divin. Il était d'origine divine, mais dans l'ordre de choses chrétien (qui prolongeait la mythologie judaïque), la transgression n'était plus le fondement de sa divinité, mais celui de sa déchéance⁷⁰. » Ce qui a été exclu, ce ne sont pas seulement l'impur, la souillure, la culpabilité, le péché, mais encore Lucifer, ancien ange de Dieu. Le diable n'habite que dans le monde profane malgré une sorte de force divine en lui⁷¹. On distingue là une frontière rigoureuse entre le sacré et le profane. La différence entre ces deux correspond à celle du pur et de l'impur. Dieu ou des anges peuvent donc garder leur territoire pur et intact à l'abri du danger de la souillure. Le christianisme ne confère le titre de sacré qu'aux êtres purs⁷².

Mais cette frontière n'annonce-t-elle pas, en revanche, les limites de Dieu ? Du fait que l'essence sacrée du Dieu chrétien se fonde sur l'exclusion de l'impur et de l'érotique, Bataille insiste, dans ses ouvrages, sur le fait que le concept de Dieu est « limité ». Dans *Méthode de Méditation*, il écrit : « L'on dit du contenu du mot Dieu qu'il excède les limites de la pensée — mais non ! il admet en un point une définition, des limites ⁷³. » Le Dieu chrétien n'est pas le Mal, mais le Bien. Non plus impur, mais pur. Non plus coupable, mais innocent. Il n'existe que par l'écartement d'un terme de son contraire. Cela peut se dire de la théologie négative même qui va radicalement jusqu'à nier tous les attributs divins, mais afin d'affirmer sa transcendance au-delà de la pensée humaine. Les facteurs négatifs

demeurant exclus, Dieu y reste encore « limité ». Le divin dont la vérité réside dans une coexistence des contraires contient néanmoins plus d'attributs que le Dieu chrétien. Quoiqu'il soit défini comme infini, celui-ci n'est pas assez « grand » pour comprendre le mal, la culpabilité, l'impur.

Le sacré chrétien est ainsi trop « limité » par rapport à la « vérité première de la religion ». Bataille essaie donc de détruire ce cadre limité pour en sortir. D'où naît la pensée de l'« hyperchristianisme » qui consiste à partir des concepts ou pensées chrétiens pour les dépasser. Il lui importe d'accéder à la « vérité première de la religion », tout en commençant par méditer dans la tradition du « limité ». Dans *Sur Nietzsche*, il cite un passage significatif de *La volonté de puissance* : « — dépasser tout christianisme au moyen d'un *hyperchristianisme* et ne pas se contenter de s'en défaire — » (1885 – 1886 ; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 371 ⁷⁴.) Le mot « hyperchristianisme » se trouve pour la première fois dans une lettre accompagnée, lors de sa publication, de la discussion « Sur le péché » faite chez Moré en 1944⁷⁵. Dans ce débat, Bataille est critiqué par Sartre pour la raison qu'il utilise le concept chrétien de « péché » malgré son athéisme. Mais le père Daniélou et Jean Hyppolite insistent sur le fait qu'il ne peut pas exprimer la profondeur de sa pensée sans les concepts chrétiens⁷⁶. D'où un emploi du mot « hyperchristianisme ⁷⁷ » où, loin de négliger la tradition chrétienne ou d'inventer des nouveaux concepts, Bataille utilise les notions établies pour les transformer dans leur contenu sémantique⁷⁸. Chez lui, apparaissent des concepts importants du christianisme : « péché », « sacrifice », « sacré », « divin » et d'autres. Et encore : citations et références des mystiques chrétiens, Denys l'Aréopagite, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Angèle de Foligno, ainsi que son intérêt extraordinaire pour le sacrifice de Jésus⁷⁹. Tout cela ne témoigne-t-il pas de ce que la pensée bataillienne est inséparable de la tradition chrétienne ? Cela ne démontre-t-il pas qu'elle présuppose la théologie chrétienne, bien que Bataille déclare rompre avec cette dernière, dans la première partie de *L'Expérience intérieure* ? La pensée que l'expérience seule est l'autorité n'est-elle pas le résultat d'une radicalisation de l'idée de l'abandon des impurs dans le christianisme ? Par conséquent, Bataille cite Nietzsche : « Nous ne sommes plus chrétiens, nous avons dépassé le christianisme, parce que nous avons vécu non trop loin de lui, mais trop près, et surtout parce que c'est de lui que nous sommes sortis ; notre piété plus sévère et plus délicate à la fois nous interdit aujourd'hui d'être encore chrétien. » (1885-1886 ; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 329 ⁸⁰.) La pensée athéologique ne consiste pas à s'opposer simplement au christianisme, mais à s'installer plus profondément dans sa tradition, à établir plus rigoureusement ses concepts ou pensées, à devenir plus chrétien que le chrétien et à dépasser cette religion. Sa proximité à l'égard du christianisme est aussi à l'origine de son éloignement de ce dernier. De sorte que Bataille réinterroge la frontière chrétienne du sacré et du profane pour inscrire « l'impur » et « l'érotique » dans le sacré, en écrivant :

« Avec une méchanceté, une obstination de mouche, je dis en insistant : *pas de mur entre érotisme et mystique* ⁸¹ ! » En outre il insiste sur le fait que le sacrifice de Jésus est un moment du meurtre de Dieu. Ce mal est une confusion du « pur » et de l'« impur », comme celle d'« une sainte » et d'« une verge de taureau ». « Comme à une sainte exsangue on coudrait une verge de taureau, on n'hésite pas à *mettre en jeu* — l'absolu immuable ! Dieu déchirant la nuit de l'univers d'un cri (l'*Eloi ! lamma sabachtani* ? de Jésus), n'est-ce pas un sommet de malice ⁸² ? » Dans le désespoir de Jésus mis en croix, se lit la malice de Dieu, irréductible au « pur », au « bien », à l'« innocence ». Ici se trouble également la frontière chrétienne entre le bien et le mal. Bataille essaie d'élargir la possibilité de Dieu jusqu'à son impossibilité. Cette interprétation montre que, si Dieu est vraiment infini ou immense, il ne doit pas limiter ses attributs. D'où un auto-dépassement de Dieu : « Dieu n'est rien, s'il n'est pas dépassement de Dieu dans tous les sens ⁸³ ». Ce concept est dans son essence un dépassement des limites du christianisme. Dieu ne revient au divin originel que s'il se dépasse. Le christianisme est essentiellement l'hyperchristianisme.

L'ambiguïté du divin, qui se rapporte à la pensée de Nietzsche, aux textes de la théologie mystique et aux résultats de la sociologie française, est considérée par Bataille comme la « vérité première de la religion ». Sans se réduire à l'*Aufhebung* de la dialectique, elle désigne ce qui est antérieur au sacré chrétien.

3) L'ambiguïté du divin dans la littérature

Le divin (ou sacré) n'est pas spécifique, aux yeux de Bataille, aux phénomènes religieux. Il joue un rôle primordial également dans l'art ou la littérature. D'où une familiarité du religieux et de l'artistique : « Il nous importe ici que, dans son essence, et dans la pratique, l'art exprime ce moment de transgression religieuse, qu'il l'exprime seul assez gravement et qu'il en soit la seule issue. [...] Toujours la transgression se traduit en formes prodigieuses : telles les formes de la poésie et de la musique, de la danse, de la tragédie ou de la peinture ⁸⁴. » Et plutôt que la religion établie, l'expérience mystique, qui désigne le plus essentiellement cette transgression, montre la plus de parenté avec la littérature : « [...] ce dont est voisine la littérature liée depuis le romantisme à la décadence de la religion (en ceci que, sous une forme moins importante, moins inévitable, elle tend à revendiquer, discrètement, l'héritage de la religion) est moins le contenu de la religion que celui du mysticisme [...] ⁸⁵. » La littérature hérite de la transgression de l'expérience mystique, qui outrepassé souvent même les dogmes établis de la religion. En effet, il y avait des « mystiques » qui étaient considérés, à cause de leur expérience intensive, comme hérétiques. Maître Eckhart, grand mystique allemand, a été suspect d'hérésie ⁸⁶. Les œuvres de Denys l'Aréopagite, influencées

par le néoplatonisme, ont été considérées comme païennes par les protestants⁸⁷. Les textes des mystiques sont fréquemment jugés dangereux pour l'Église. Et l'héritière de cette tradition est, selon Bataille, la littérature, qui traduit le religieux qui se dérobe à la religion.

C'est pourquoi on lit l'ambiguïté du divin, « vérité première de la religion » dans nombre de récits, de romans, de poésies, de critiques. Dans *Madame Edwarda*, une prostituée folle et sale est considérée comme l'incarnation de « Dieu⁸⁸ ». La mère dans *Ma Mère* et Robert C. dans *L'abbé C.* sont aussi des êtres sacrés qui sont caractérisés également par les vices et l'érotisme⁸⁹. Étant donné que ces personnages sont à la fois le pur et l'impur, le bien et le mal, n'expriment-ils pas l'ambiguïté du divin ? Dans les critiques littéraires de Bataille, on trouve de nombreuses expressions ambiguës témoignant de la proximité de la littérature et du religieux. Prenons à titre d'exemple *La littérature et le mal*. L'analyse de *Wuthering Heights* met en lumière une coexistence de « l'amour » et de « la mort⁹⁰ », celle de « la tragédie » et de « l'enchantement⁹¹ », celle de « la mort » et de « l'état de ravissement⁹² ». Nous découvrons derrière ces expressions ambiguës une thèse : « L'érotisme est, je crois, l'approbation de la vie jusque dans la mort⁹³. » Cette pensée, qui est un des motifs principaux de *L'Érotisme*, est à la base d'une liaison de la génération, de l'érotisme, de l'amour et de la mort dans « Emily Brontë ». Dans cette perspective, Bataille fait une interprétation originale du point culminant de *Wuthering Heights* : « Heathcliff connaît, avant de mourir, en mourrant, une étrange béatitude, mais cette béatitude effraie, elle est tragique⁹⁴. » La béatitude entrecroise la joie et le tragique, la vie et la mort. Cette ambiguïté apparaît aussi dans « Baudelaire ». Bataille remarque l'intrigue d'un drame écrit dans la lettre datée du 28 janvier 1854, où un scieur de long fait tomber sa femme dans un puits. Cet ouvrier est cependant aussi un gai chanteur. Baudelaire avait l'intention d'y introduire le thème de la nécrophilie, du viol de la femme morte. Bataille trouve là une fusion du « meurtre », de la « lubricité », de « la tendresse » et du « rire⁹⁵ ». Comme expression de cette union, il invoque de plus son fragment favori de Nietzsche : « Voir sombrer les natures tragiques et *pouvoir en rire*, malgré la profonde compréhension, l'émotion et la sympathie que l'on ressent, cela est divin⁹⁶. » La nécrophilie de Baudelaire n'est-elle pas caractérisée par une coexistence du tragique et du comique ? Le divin dont Nietzsche parle se trouve dans une coïncidence du « meurtre », de la « lubricité », de « la tendresse » et du « rire ». Il en est de même pour le traité sur Blake où Bataille explique que la vie et la mort cessent de s'opposer l'une à l'autre dans la religion et la poésie. Après avoir montré une identité du sacré et de la poésie, il dit : « [...] la religion et la poésie jamais ne cessent de nous jeter passionnément *hors de nous*, en de grands élans où la mort n'est plus le contraire de la vie⁹⁷. » Cette idée ambivalente de la vie et de la mort se lie à la thèse du *Mariage du Ciel et de l'Enfer* : « Rien n'avance, [...], sinon par les Contraires⁹⁸. » Dans « Proust », est révélé une

duplicité qui n'est pas celle de la vie et de la mort, mais celle de la « sagesse » et de la « colère » qui se lie à la coïncidence du bien et du mal. N'y aura-t-il pas là une liaison de ces coexistences ? « Ce mouvement de révolte, inattendu de la part de Proust, m'a ému. J'y vois le rapprochement de la colère, qu'étouffe la réflexion prolongée, et de la sagesse, sans laquelle la colère est vaine. Si la nuit de la colère et la lucidité de la sagesse ne coïncident enfin, comment nous reconnaître en ce monde ? Mais les fragments se retrouvent au sommet : nous saisissons la vérité, que les contraires, que le Bien et le Mal composent⁹⁹. » Il existe un point de la vérité où coïncident « la nuit de la colère » et « la lucidité de la sagesse », le Bien et le Mal. Cette sorte de coïncidence est présente aussi dans « Genet ». Bataille reconnaît à la « sainteté » de cet écrivain une ambiguïté en superposant sa pensée de la souveraineté et le goût du mal chez Genet. « Genet n'ignore pas qu'il a de la sainteté une représentation inversée, mais il la sait plus vraie que l'autre : ce domaine est celui où les contraires s'abîment et se conjuguent. Ces abîmes, ces conjugaisons, nous en donnent seuls la vérité¹⁰⁰. » La « sainteté » de Genet est, aux yeux de Bataille, sacrée, donc souveraine. Comme en témoignent ces exemples, la critique littéraire bataillienne aussi met en lumière la coexistence des contraires, qui n'est rien d'autre que la vérité du divin ou du sacré. Un entrecroisement du religieux et de l'artistique est manifeste dans la citation du fragment nietzschéen, l'identité de la poésie et du sacré, la « sainteté » de Genet.

On compte, dans les œuvres de Bataille, beaucoup de couples antithétiques, qui n'existent pas séparément, mais se lient l'un et l'autre. Il s'agit du point souverain où les contraires se rassemblent et s'unifient. C'est le « point » qu'a exprimé André Breton dans le *Second manifeste du surréalisme*. Bataille explique en le citant : « Tout porte à croire, écrit André Breton, qu'il existe un certain point de l'esprit d'où la vie et la mort, le réel et l'imaginaire, le passé et le futur, le communicable et l'incommunicable cessent d'être perçus contradictoirement. » « J'ajouterai : le Bien et le Mal, la douleur et la joie. Ce point, une littérature violente et la violence de l'expérience mystique le désignent l'une et l'autre. La voie importe peu : le point seul importe¹⁰¹. » Plusieurs couples convergent vers ce « point ». On y parvient soit par le moyen littéraire soit par l'expérience mystique, c'est le « point » où les contraires qui se distinguent dans la vie quotidienne ne le font plus. Certainement, Bataille fait ressortir, dans *La littérature et le mal*, le rôle du mal dans les œuvres littéraires. Celui-ci n'est pas néanmoins l'envers du bien, mais précisément ce qui annule la distinction du bien et du mal. C'est pareil à « un « bien » supérieur » dans la citation de Nietzsche où se perd toute distinction ordinaire du bien et du mal. Bataille se démarque donc de ceux qui estiment le mal comme un simple opposé du bien, car leur tentative n'est rien d'autre que de trouver le bien dans le mal, comme le montre *La Sorcière* de Michelet : « Michelet y [= le *Mal* de la sorcière] voyait le détour qu'avait pris le Bien. Il tenta, s'il pouvait, de le légitimer : la sorcière était la victime et mourait dans l'horreur des

flammes. Il était naturel d'inverser les valeurs des théologiens. Le Mal n'était-il pas du côté du bourreau ? La sorcière incarnait l'humanité souffrante, que les forts persécutaient¹⁰². » Cette sorte de recherche n'en vient pas au point souverain parce qu'elle se contente de la possibilité limitée du mal, ou de celle considérée comme un bien. Et l'insatisfaction de Bataille apparaît plus clairement dans sa critique de Genet. En estimant le mal chez celui-ci : « Genet exige le Mal approfondi, radicalement opposé au Bien, ce Mal parfait qui est la beauté parfaite [...] »¹⁰³, Bataille affirme que ce mal est difficilement ouvert à la « communication » : « L'indifférence à la communication de Genet est à l'origine d'un fait certain : ses récits intéressent, mais ne *passionnent* pas¹⁰⁴. » Mais la littérature authentique est, dans sa perspective, une « communication » avec le lecteur, qui n'est possible que dans le point souverain. Comme Genet l'a refusée à lui-même, il a échoué à parvenir au point souverain, « une des meilleures approches de la souveraineté ». D'où résulte une condamnation de son goût pour le mal.

Dans *La Littérature et le mal*, Bataille avoue que sa « génération » appartient aux « tumultes du surréalisme » portant « une révolution » littéraire et influençant son ouvrage¹⁰⁵. Et la formule de Breton est considérée comme un des principes de sa pensée¹⁰⁶. On pourra donc insister facilement sur l'inspiration surréaliste de Bataille. Un décalage semble néanmoins exister entre lui et Breton en ce que ce dernier prétend qu'il est hégélien. Ce surréaliste interprète le « point souverain » comme un lieu de fusion où se résolvent et se réconcilient tous les concepts opposés. À une question sur ce « point », il répond dans les *Entretiens* de la dernière période : « Il va sans dire que ce « point », en quoi sont appelées à se résoudre toutes les antinomies qui nous rongent et nous désespèrent et que, dans mon ouvrage *L'Amour fou*, je nommerai le « point suprême », en souvenir d'un admirable site des Basses-Alpes, ne saurait aucunement se situer sur le plan mystique. Inutile d'insister sur ce que peut avoir d'« hégélien » l'idée d'un tel dépassement de toutes les antinomies. C'est incontestablement Hegel — et nul autre — qui m'a mis dans les conditions voulues pour apercevoir ce point, pour tendre de toutes mes forces vers lui et pour faire, de cette tension même, l'objet de ma vie¹⁰⁷. » Ce « point » diffère délicatement de celui existant dans le contexte bataillen. Selon notre lecture, la vision bataillenne montre ce qui s'unit et se désunit à la fois. Les lumières et les ténèbres ne se contentent pas de leur simple fusion, mais se réconcilient dans leur opposition. Il s'agit d'un état double et non pas de la réunification dialectique¹⁰⁸.

4) Une ambiguïté «métaphysique» inscrite dans l'ambiguïté du divin

L'ambiguïté du divin déborde les limites du concept chrétien de divinité, qui ne garde que le bien et le pur à l'exclusion de leurs contraires. Elle se distingue

également à la fois de la pensée dichotomique et de la réconciliation dialectique. Est-ce à dire donc qu'elle est un dépassement de la métaphysique ? L'hyperchristianisme est-il une hypermétaphysique ? Les choses ne semblent pas si simples, puisque ce divin n'en tient pas moins à une limite, une opposition : quoiqu'il ébranle les frontières du bien et du mal, du pur et de l'impur, il marque une grande ligne ailleurs où se distingue nettement la vie quotidienne valorisée par l'utilité et une autre vie irréductible à cette valeur. Le concept de divin ne s'établit que dans sa différence d'avec les « choses ». « [Le divin] n'est en vérité distinct que des nécessités vulgaires de la vie, qui ordonnent un monde de *choses* et, dans ce monde, des hommes traités comme des *choses*, réduits à la valeur utile, à la fonction. Le divin n'est pas le contraire du mal ou du laid, mais de la *chose*, dont la forme se rapporte à l'usage efficace et qui n'a de sens qu'extérieur, dans cette forme expressive de sa servitude¹⁰⁹. » Dans la vie ordinaire, les hommes s'ensevelissent dans l'utilité et s'enferment dans le « monde de *choses* », tandis que le religieux, l'artistique et le littéraire les détache des rapports de l'utilité pour leur donner une merveille. Et la distinction entre la vie quotidienne et le non-quotidien, assure la prééminence du divin. Cette frontière autorise ce dernier à être authentique. La dichotomie de l'expérience ordinaire utile et de l'expérience extraordinaire, inutile correspond à celle de l'authentique et de l'inauthentique, à celle du véridique et du non-véridique. C'est pourquoi Bataille écrit sur le privilège de l'expérience de l'instant : « Qu'est l'opération bien faite sinon donnée dans une expérience privilégiée ? finalement, c'est un moment de sottise¹¹⁰. » L'expérience intérieure est celle de l'extase qui tombe soudainement dans des instants privilégiés. Par conséquent, on lit chez Bataille les mots exprimant ces instants¹¹¹. Cela trouve cependant sa racine dans la tradition de la théologie mystique où les chrétiens s'unissent à Dieu dans l'expérience extatique, donc privilégiée. Pour Denys l'Aréopagite, c'est le sommet de la négation; pour Eckhart, c'est le moment du détachement¹¹². Dans cette expérience, l'âme se purifie et réalise son union avec Dieu, à la fois pure forme et présent. Bien que Bataille s'oppose à la doctrine de l'éternel présent du divin, sa pensée n'en appartient pas moins à cette tradition à propos de la division de l'expérience privilégiée et du vécu ordinaire¹¹³. Cette dichotomie s'explique également par l'influence de la sociologie française chez Bataille, basée sur la division théorique du sacré et du profane. Durkheim souligne une rupture entre le sacré et le profane : « Mais le milieu profane et le milieu sacré ne sont pas seulement distincts, ils sont fermés l'un à l'autre : entre eux, il existe un abîme. Il doit donc y avoir, dans la nature des êtres sacrés, une raison particulière qui rend nécessaire cet état d'isolement exceptionnel et de mutuelle occlusion¹¹⁴. » Hubert et Mauss aussi se soumettent à cette dichotomie : « *Ce procédé [= sacrifice] à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose détruite au cours de la cérémonie*¹¹⁵. » Tout en reconnaissant une

pour indiquer l'existence d'un point où le rire qui ne rit pas et les larmes qui ne pleurent pas, où le divin et l'horrible, la poétique et le répugnant, l'érotique et le funèbre, l'extrême richesse et la nudité douloureuse coïncident. Ce n'est pas une vue de l'esprit. Sous le nom d'*état théopathique*, ce point a même été l'objet d'une description implicite. Je ne veux pas dire que, dans l'état théopathique, cette coïncidence apparaisse toujours dans son étendue entière, mais *elle peut* apparaître. L'état théopathique implique en même temps la coïncidence du parfait non-savoir et du savoir illimité¹²⁰. » Le « point » qui trouve son modèle réel dans l'expérience « théopathique » nous montre qu'une unité des groupes de contraires est une totalité, comme l'exprime la locution « son étendue *entière* ». Le « point » rassemblé des couples fait une totalité. Or l'histoire de la métaphysique montre que la pensée sur le dieu ou le Dieu présuppose le tout ou la totalité. Aristote qui a révélé le caractère théologique de la métaphysique prend conscience de la totalité : « ce qui est premier en entéléchie est aussi la cause de toutes choses¹²¹ ». Pour Hegel, qui a achevé le cercle de l'absolu savoir, la vérité est inséparable de la totalité : « Le vrai est le tout. Mais le tout est seulement l'essence s'accomplissant et s'achevant moyennant son développement¹²². » En ce qui concerne l'unité et la totalité du divin, la méditation de Bataille n'est pas éloignée donc de la tradition métaphysique.

Toutefois cette totalité n'est pas le cercle fermé, mais une ouverture, comme la totalité du savoir va jusqu'à sa coïncidence avec le non-savoir. Cela est expliqué plus clairement dans la *Préface de « Madame Edwarda »* qui s'ajoute à la nouvelle édition de 1956 et s'insère dans *L'Érotisme*. Dans ce petit texte, il s'agit d'un élargissement des attributs de Dieu au sens du divin ou du sacré. Madame Edwarda, qui est « une fille publique, en tout point pareille aux autres¹²³ », est Dieu. Autrement dit, celui-ci s'approprie les attributs de la prostituée sale. Ce « récit met en jeu, dans la *plénitude* de ses attributs, Dieu lui-même [...] ¹²⁴. » Dans le registre divin, s'inscrivent non seulement le pur, le bien mais aussi l'impur, le mal. Dieu outrepassa les limites chrétiennes pour multiplier ses attributs, c'est-à-dire pour devenir divin. Comme l'exprime la locution « la *plénitude* de ses attributs », la transgression et l'élargissement en viennent enfin à l'« entier » de ses attributs. Dieu est plein de ses attributs, comme le verre est rempli d'eau. « Mais ce que le mysticisme n'a pu dire (au moment de le dire, il défailait), l'érotisme le dit : Dieu n'est rien s'il n'est pas dépassement de Dieu dans *tous les sens* [nous soulignons] ; dans le sens de l'être vulgaire, dans celui de l'horreur et de l'impureté ; finalement dans le sens de rien... Nous ne pouvons ajouter au langage impunément le mot qui dépasse les mots, le mot *Dieu* ; dès l'instant où nous le faisons, ce mot se dépassant lui-même détruit vertigineusement ses limites¹²⁵. » Ce passage résume la totalité chez Bataille. Dieu se détermine par les attributs positifs aussi bien que ceux de la négativité. L'être qui est noble est aussi vulgaire, l'être qui est pur est aussi impur. Le couple des contraires se multiplie

ambiguïté au sacré, l'école de Durkheim n'en garde pas moins la division du profane et du sacré, du quotidien et du non-quotidien, de l'ordinaire et de l'extraordinaire. Or ces deux sortes d'expériences, ces deux sortes de temps et ces deux sortes de milieux mettent en relief les héritages métaphysiques du dualisme et de la dichotomie. Et autour de ces différences s'organisent chez Bataille des dualismes : le « travail »/l'« extase », le « connu »/l'« inconnu », le « transcendant » / l'« immanent », la « dépense improductive »/la « production », et d'autres encore. Et ces termes opposés ne s'entrecroisent pas, à la différence d'une série de deux termes : le « bien » et le « mal », le « beau » et le « laid », le « pur » et l'« impur ». Le divin ne se maintient qu'en se protégeant par des frontières absolues.

La tradition métaphysique n'induit pas seulement la dichotomie du quotidien et du non-quotidien, ni celle de l'ordinaire et de l'extraordinaire. Elle s'impose d'une autre façon dans les ouvrages de Bataille d'après la seconde guerre mondiale. C'est une manière de penser cherchant l'unité. Or le *logos* qui domine l'histoire de la métaphysique est interprétée, par Heidegger, comme un « rassemblement » qui permet à tous les étants-présents de se présenter. Il contraint la manière de penser occidentale depuis Héraclite jusqu'à l'époque contemporaine¹¹⁶. L'unité rassemblante n'est-elle pas indispensable pour la pensée métaphysique ? Dans l'époque moderne, une exigence du « système » met en relief l'existence de l'unité rassemblante, comme Kant insiste sur une nécessité du « système » philosophique des connaissances dans *La Critique de la raison pure* : « J'entends par *architectonique* l'art des systèmes. Comme l'unité systématique est ce qui transforme en science la connaissance commune, c'est-à-dire ce qui d'un simple agrégat de ces connaissances fait un système, l'architectonique est donc la théorie de ce qu'il y a de scientifique dans notre connaissance en général [...]»¹¹⁷. » *La Phénoménologie de l'esprit* de Hegel également : « [...] c'est seulement comme science, ou comme système, que le savoir est effectivement réel, et c'est seulement ainsi qu'il peut être présenté¹¹⁸. » Le divin chez Bataille ne se caractérise pas seulement par l'ambiguïté des contraires, mais aussi par l'unité des couples ambigus, comme le montre clairement le « point » de Breton : « [...] la vie et la mort, le réel et l'imaginaire, le passé et le futur, le communicable et l'incommunicable, le haut et le bas cessent d'être perçus contradictoirement... ». Comme en témoigne cette phrase, ce « point » n'est rien d'autre que le lieu où tous les couples se rassemblent. L'existence de ce « point » est confirmée, dans *La Souveraineté*, par l'expérience que Bataille appelle « théopathie¹¹⁹ ». Dans cet ouvrage, Bataille recherche une unité des effusions souveraines, parce que, lorsqu'on rencontre le souverain, on a un sentiment complexe du « sacré », du « risible », de l'« érotique », du « funèbre ». Afin de tenter une approche de cette unité, Bataille prend l'exemple de la « théopathie » où apparaît le « point » où coïncident les couples de contraires : « Cependant je n'attendrai pas plus longtemps

au point de parvenir à la coexistence de la totalité et du rien. Il est enfin question de la coïncidence de tous les contraires en Dieu, y compris la négation de celui-ci. Dieu et non-Dieu sont à la fois le même et l'autre. La totalité est doublée par le rien, l'unité par la dispersion. La pensée métaphysique n'est-elle pas inséparable de la non-métaphysique ?

Lorsque la surenchère de l'ambiguïté couvre la totalité, cette pensée de l'unité ne rend-elle pas instables les dichotomies : le « transcendant »/l' « immanent », le « connu »/le « non-savoir », le « travail »/l' « extase », soutenant la pensée athéologique de Bataille ? Le divin concernant « tous les sens » de l'opposition, cela ne mettra-t-il pas en question la frontière absolue que nous avons indiquée ? Ainsi se trouve menacées la distinction du quotidien et du non-quotidien, celle de l'utile et de l'inutile, et celle, axiologique, de l'authentique et de l'inauthentique, de l'expérience privilégiée et de l'expérience non-privilégiée. Les dichotomies, qui, situées au cœur de la pensée de Bataille, traduisent la manière de penser métaphysique, sont mises en cause en raison de la métaphysique de l'unité ou de la totalité. La frontière entre le divin et la chose, dont Bataille est assuré s'efface dès qu'elle se marque.

Ainsi est dérangée la pensée bataillienne de l'alternance qui consiste, on le sait, à passer de l'état quotidien à l'expérience privilégiée et vice versa. Dans les textes sur le divin, il s'agit du passage du « connu » à l'« inconnu », du « travail » à l'« extase », du « transcendant » à l'« immanent ». Ce dualisme alternant traverse de part en part la pensée de Bataille du « gros orteil » des *Documents* à *L'Érotisme*¹²⁶. Mais la totalisation de l'ambiguïté ne trahit-elle pas son intention quant à l'alternance ? Le passage implique ce qui n'est pas passable. Quand le connu passe à l'inconnu, le premier détermine encore le second et salit sa pureté. L'alternance ne réussit que dans son échec. La métaphysique se dissout dans la pensée du divin d'autant plus que celle-ci est fidèle à la première. Une ambiguïté empêche la pensée métaphysique d'être achevée. Il est donc juste que Jean-Luc Marion dit : « cette propriété intrinsèque de la métaphysique — dépasser, dépasser son dépassement, bref se dépasser elle-même¹²⁷ ». La manière de penser métaphysique refuse enfin de s'accomplir, à la différence de l'absolu savoir rêvé par Hegel.

1 J.-P. Sartre, « Un nouveau mystique », in *Situations I*, Gallimard, 1947, p. 166.

2 M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, Gallimard, Idées, 1968, p. 376.

3 *E.I.*, *O.C.*, V, p. 45, souligné par nous.

4 *Ibid.*, p. 248, souligné par nous.

5 *Er.*, *O.C.*, X, p. 179.

- 6 *L. M.*, *O.C.*, IX, p. 234.
- 7 *L.S.*, *O.C.*, VIII, p. 250.
- 8 *S.N.*, *O.C.*, VI, p. 159.
- 9 M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Stuttgart, Neske, 1982, p. 65, tr. fr., in *Questions*, I, Gallimard, 1968, p. 306.
- 10 J.-L. Marion, *L'idole et la distance. Cinq études*, Grasset, Figures, 1977, p. 21.
- 11 *E.I.*, *O.C.*, V, p. 10, F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1882-1884*, Band 10 der Kritischen Studienausgabe herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari [désormais K.S.A.], München : Deutscher Taschenbuch Verlag ; Berlin/New York : de Gruyter, 1988., p. 63, *Fragments posthumes été 1882-printemps 1884, Œuvres philosophiques complètes*[désormais *O. P.C.*], tome IX, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Anne-Sophie Astrup et Marc de Launay, Gallimard, 1982, p. 76. La traduction à laquelle Bataille s'est référée est suivante: F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, II, Gallimard, Tel, 1995, p. 455.
- 12 *S.N.*, *O.C.*, VI, p. 24, note, p. 189, *Mémorandum*, *O.C.*, VI, p. 264, « Non-savoir, rire et larmes », *O.C.*, VIII, p. 225, *L.M.*, *O.C.*, IX, p. 202, « Gide – Nietzsche – Claudel », *O.C.*, XI, p. 128.
- 13 Il est regrettable que beaucoup de commentateurs négligent ce fragment nietzschéen, à l'exception de F. Warin qui étudie la répétition par Bataille de l'expérience nietzschéenne (F. Warin, *Nietzsche et Bataille*, PUF, 1994, p.114 et p. 128).
- 14 « Non-savoir, rire et larmes », *O.C.*, VIII, p. 225.
- 15 *E.I.*, *O.C.*, V, p. 140.
- 16 T. Iwano, *L'expérience et la divinité chez Bataille*, Thèse de Doctorat, Université Paris IV, 2007, notamment le chapitre V « La « mort de Dieu » – –De l'Acéphale à L'Expérience intérieure ».
- 17 *Ibid.*, p. 46, souligné par nous.
- 18 *Ibid.*, p. 178.
- 19 Freud, « Das Unheimliche », in *Psychologische Schriften*, Bd. 4, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1994, p. 268.
- 20 En apparence, Heidegger distingue le *heimlich* et l'*unheimlich* (M. Heidegger, « Nietzsches Wort « Gott ist tot » », in *Holzwege, Gesamtausgabe*, Bd. 5, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 214), la *Heimkunft* et la *Heimatlosigkeit* (M. Heidegger, « Brief über den « Humanisme » », in *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Bd. 9, pp. 337-343). Le *heimlich* et la *Heimkunft* se lient à la vérité de l'être, tandis que l'*unheimlich* et la *Heimlosigkeit* à l'oubli de l'être. Mais pour autant que l'oubli de l'être provient de l'être, leur distinction semble ambiguë.

- 21 « Non-savoir, rire et larmes », *O.C.*, VIII, p. 227.
- 22 R. Sasso et F. Warin reconnaissent cette ambiguïté chez Bataille. Sasso : « A hauteur de mort, le non-sens de l'existence et du savoir, qui est un non-savoir du Sens, conduit à cette déflagration qu'est le rire » (R. Sasso, *Georges Bataille : le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Éd. du Minuit, Arguments, 1978, pp. 138-139). Warin : « Plaisir et déplaisir, jouissance et mort ne forment plus qu'un seul nœud dans ce rire qui n'est nihiliste qu'au regard de la pensée consciente » (Warin, *op. cit.*). On peut lire la même ambiguïté dans les textes de Nietzsche : « La joie (Lust) est plus originelle que la douleur ; cette dernière n'est elle-même que la conséquence de la volonté de joie (de créer, façonner, vouer à la perte, détruire) et, sous sa forme la plus haute, une *espèce* (Art) de la joie ... », cité par Michel Haar (M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, tel, 1993, p. 238). Voir Nietzsche, *K.S.A.*, Bd. 13, p. 226 et le commentaire de Didier Frank (D. Frank, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, PUF, Épiméthée, 1998, p.204).
- 23 « L'expérience mystique de Nietzsche », *O.C.*, VI, p. 189. *E.I.*, *O.C.*, V, p. 177. *S.N.*, *O.C.*, VI, p. 113.
- 24 « L'expérience mystique de Nietzsche », *O.C.*, VI, p. 189.
- 25 *Ibid.*, Nietzsche, *K.S.A.*, Bd. 13, p. 525-526, *O.P.C.*, XIV, pp. 272-273, *La volonté de puissance*, p. 454.
- 26 « L'expérience mystique de Nietzsche », *O.C.*, VI, p. 189-190. Sur la seconde citation, Nietzsche, *K.S.A.*, Bd. 11, p. 292, *O.P.C.*, IX, p. 325, *La volonté de puissance*, II, p. 443.
- 27 *M.D.M.*, *O.C.*, V, p. 206. Cette pensée de l'immanence répond aux mots de Blanchot: L'expérience intérieure n'a aucune autorité, et elle doit s'expier au sujet de l'autorité. Voir ladite thèse, le chapitre I « L'expérience intérieure ».
- 28 « L'expérience intérieure de Nietzsche », *O.C.*, VI, p. 190.
- 29 Voir ladite thèse, le chapitre I « L'expérience intérieure ».
- 30 « L'expérience intérieure de Nietzsche », *O.C.*, VI, p. 190.
- 31 *Ibid.*
- 32 Notre interprétation de l'ambiguïté du « divin » diffère de celle de François Warin en ce que la première reconnaît au divin une multiplication d'ambiguïté : non seulement une duplicité du plaisir et du déplaisir, celle de la jouissance et de la mort, mais aussi d'autres (Warin, *op. cit.*, pp. 128-129). Et sur la lecture des textes nietzschéens, nous rejoignons *Nietzsche et la métaphysique* de M. Haar qui écrit : « la dualité s'articule et se désarticule sans cesse » et « les opposés échangent sans cesse leurs rôles et s'enchevêtrent dans un jeu infini de compensations d'équilibres et de déséquilibres » (Haar, *op. cit.*, pp. 233-234). Bien que Haar ne cite pas le nom de Bataille, son interprétation ressemble de beaucoup à celle de ce dernier.
- 33 *E.I.*, *O.C.*, V, p. 74.

- 34 *L.C., O.C.*, V, p. 354.
- 35 *E.I., O.C.*, V, p. 8.
- 36 Denys l'Aréopagite, « De mystica theologia », in J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae Graecae*, tomus III, Turnhout, Brepols, 1990, p. 998 ; tr. fr. par M. de Gandillac, Aubier, 1943, p. 177. Sur la « lumière ténébreuse », voir V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Les Éditions du Cerf, 1990, p. 25, E. von Ivanka, *Plato christianus, Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1964, S. 281, traduit par E. Kessler et révisé par R. Brague et J.-Y. Lacoste, PUF, 1990, p. 265, H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit*, Bd. II, Teil 1, Johannes Verlag, Buchnummer, 1984, S. 208, tr. fr. par R. Givord et Hélène Bourboulon, Aubier, 1968, p. 187.
- 37 Jean de la Croix, « Noche obscura », in *Vida y Obras de Juan de la Cruz*, Madrid, La Editorial catolica, Biblioteca de Autores cristianos, 1955, p. 805, « La nuit obscure », *Œuvres complètes*, tr. fr. par Marie du Saint-Sacrement, Edition du Cerf, 1990, p. 982. Et voir M. Huot de Longchamps, *Lectures de Jean de la Croix*, Beauchesne, 1981, pp. 128-129 et pp. 264-266. Sur le rapport de Denys et de Jean, voir A. Bord, *Plotin et Jean de la Croix*, Beauchesne, 1996, p. 170.
- 38 *M.D.M., O.C.*, V, pp. 227-228.
- 39 *L.C., O.C.*, V, pp. 253.
- 40 *E.I., O.C.*, V, p. 74.
- 41 *Ibid.*, p. 46.
- 42 *Ibid.*, p. 57.
- 43 *Ibid.*, p. 140.
- 44 *L.C., O.C.*, p. 248.
- 45 Thérèse d'Avila, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1970, p. 713, tr. fr. par M. Auclair, 4^{ème} éd., Dessclée de Brouwer, Bibliothèque européenne, 1989, p. 1067. Et voir E. Renault, *Sainte Thérèse d'Avila et l'expérience mystique*, Éd. du Seuil, 1970, pp. 100-101 et Sasso, *op. cit.*, p. 126.
- 46 « La laideur belle ou la beauté laide dans l'art et la littérature », *O.C.*, XI, p. 420.
- 47 *Ibid.*
- 48 *L.S., O.C.*, VIII, p. 250.
- 49 *Ibid.*, note, cf. R. Caillois, *L'Homme et le Sacré*, 3^e éd., Gallimard, 1950, p. 13.
- 50 *Ibid.*, p. 39.
- 51 *Er., O.C.*, X, p. 124, note.
- 52 « Frazer voyait dans l'activité magique une activité profane » (*ibid.*). Voir H. Hubert et M. Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in

- Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Quadrige, pp. 13-15. Cf. J.-G. Frazer, *Le rameau d'Or*, 1, introduction de Ni. Belmont et M. Izard, traduction de P. Sayn et H. Peyre, Robert Laffont, Bouquins, 1998, pp. 140-156.
- 53 *Er.*, O.C., X, p. 124.
- 54 *Ibid.* Cf. W.-R. Smith, *Lectures on the religion of the Semites* : second and third series, introduction and appendix by John Day, Sheffield, Scheffield Academic Press, 1995.
- 55 H. Hubert et M. Mauss, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », in M. Mauss, *Œuvres I*, Éd. de Minuit, 1968, p. 195.
- 56 *Ibid.*, pp. 265-266.
- 57 *Ibid.*, p. 266. Émile Durkheim, maître d'Hubert et de Mauss, remarque déjà l'ambiguïté du sacré : « Avec du pur, on fait de l'impur, et réciproquement. C'est dans la possibilité de ces transmutations que consiste l'ambiguïté du sacré » (E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Quadrige, 1990, p. 588).
- 58 Voir *supra*, p. 24.
- 59 *Ibid.*
- 60 « Hegel, la mort et le sacrifice », O.C., XII, p. 333, notes.
- 61 Sur la définition de l'*Aufhebung*, voir G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, *Werke* 8, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, p. 204.
- 62 *E.I.*, O.C., V., p. 127.
- 63 *Ibid.*
- 64 Sartre dit : « de la trinité hégélienne, il [=Bataille] supprime le moment de la synthèse et, à la vision dialectique du monde, il substitue une vision tragique ou, pour parler son langage, dramatique » (Sartre, « Un nouveau mystique », *op. cit.*, p. 144). Mais ce philosophe existentialiste semble simplifier les choses, parce que Bataille passe *dialectiquement* par l'absolu savoir pour aller au non-savoir. De cette « dialectique » singulière, R. Sasso a donc raison d'indiquer : « En effet, le savoir absolu, c'est « tout ce que je sais », et il implique dialectiquement « tout ce que je ne sais pas », à jamais. Il faut alors affirmer, « par-delà les limites atteintes, non plus un inconnu, mais un inconnaissable » (Sasso, *op. cit.*, p. 87).
- 65 *Er.*, O.C., X, p. 123.
- 66 *Ibid.*, p. 121.
- 67 *Ibid.*
- 68 *Ibid.*
- 69 *Ibid.*, p. 122.
- 70 *Ibid.*, p. 122.
- 71 Le diable est une existence ambiguë. « Ce qu'elle-même tenait pour sacré, des

limites précises, des limites formelles, devenues traditionnelles le séparaient du monde profane. L'érotique, ou l'impur, ou le diabolique n'étaient pas séparés de la même façon du monde profane : il leur manquait un caractère formel, une limite facile à saisir » (*ibid.*, p. 123).

- 72 En prenant l'exemple de Robert Herz, sociologue excellent de l'école de Durkheim, Bataille montre que l'inversion chrétienne a des conséquences dans la science : « L'accord du bien et du sacré apparaît dans un travail, cependant remarquable, d'un disciple de Durkheim. Robert Herz insiste à juste titre sur la différence humainement significative, des « côtés » droit et gauche. Une croyance générale associe le *faste* au côté droit, le *néfaste* au côté gauche, en conséquence le droit au pur, le gauche à l'impur. [...] Herz identifiait le pur et le sacré, l'impur et le profane » (*ibid.*, p. 124). En effet, l'auteur de « La prééminence de la main droite » critique l'idée de l'ambiguïté du sacré proposée par R. Smith pour le purifier : « Dès lors, la confusion [=l'ambiguïté du sacré] que signalait Smith n'existe plus : le chef polynésien, par exemple, sait bien que la religiosité dont est imbu le cadavre est radicalement contraire à celle qu'il porte en lui. L'impur se sépare du sacré pour venir se placer au pôle opposé du monde religieux » (R. Herz, « La prééminence de la main droite », in *Sociologie religieuse et folklore*, PUF, 1970, p. 89). Herz est donc héritier de l'inversion chrétienne, selon le point de vue de Bataille, qui écrit : « Herz, s'il n'était chrétien, participait évidemment d'une morale analogue à la chrétienne » (*Er.*, O.C., X, p. 124, note).
- 73 *M.D.M.*, O.C., V, p. 207.
- 74 *S.N.*, O.C., VI, p. 152 ; Nietzsche, *K.S.A.*, Bd. 11, p. 682, *O.P.C.*, XI, p. 421, *La volonté de puissance*, II, p. 447.
- 75 *S.N.*, Annexe 5 « Discussion sur le péché », O.C., VI, p. 315.
- 76 Le père Daniélou livre son impression de l'œuvre de Bataille : « Je crois que, sans cette notion [de péché], votre œuvre perdrait tout entière sa coloration, et en un sens, c'est un élément qui me paraît lui être essentiel » (*ibid.*, p. 348). J. Hyppolite explique plus clairement : « Après la seule lecture de votre livre — je ne vous connaissais pas — mon impression était la suivante : quelqu'un qui avait absolument besoin de la position chrétienne, car, pour contester cette position chrétienne, cette position chrétienne est indispensable » (*ibid.*, p. 349).
- 77 *Ibid.*, annexe 5, « Discussion sur le péché », p. 315.
- 78 Il est regrettable que les commentateurs traitant du langage, du texte, de l'écriture de Bataille négligent le problème de l'« hyperchristianisme ».
- 79 Voir ladite thèse, le dernier chapitre « L'inconnu et la métaphysique dans la réinterprétation de « Dieu » ».
- 80 *ibid.*, p. 152 ; Nietzsche, *K.S.A.*, Bd. 12, p. 165, *O.P.C.*, XII, p. 164, *La volonté*

- de puissance*, II, p. 392.
- 81 *S.N., O.C.*, VI, p. 150.
- 82 *Ibid.*
- 83 *Er., O.C.*, X, pp. 262-263.
- 84 *L. N., O.C.*, IX, p. 41.
- 85 *L.M., O.C.*, IX, p. 183.
- 86 A. de Libera, *Introduction à la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, O.E.I.L., 1984, pp. 232-233.
- 87 Luther dit : « Mais dans sa [=Denys] *Théologie...mystique*, dont certains faiseurs de théologie, fort ignorants, enflent tellement la réputation, il est même très pernicieux, plus platonisant que christianisant [...] » (M. Luther, « De la Captivité babylonienne de l'Église », in *Œuvres*, II, tr. fr., Genève, Labor et Fides, 1966, p. 246).
- 88 *M.E., O.C.*, III, p. 21.
- 89 *M. M., O.C.*, IV, *L'Abbé C., O.C.*, III.
- 90 *L.M., O.C.*, IX, p. 174.
- 91 *Ibid.*, p. 182.
- 92 *Ibid.*, p. 183.
- 93 *Er., O.C.*, X, p. 174.
- 94 *L.M., O.C.*, IX, p. 179.
- 95 *Ibid.*, p. 202.
- 96 *Ibid.*
- 97 *Ibid.*, p. 226.
- 98 *Ibid.*, p. 231.
- 99 *Ibid.*, p. 270.
- 100 *Ibid.*, p. 196.
- 101 *Ibid.*, p. 186. Cf. A. Breton, « Second Manifeste du surréalisme », *Œuvres complètes*, I, édition établie par Margueritte Bonnet avec, pour ce volume, la collaboration de Philippe Bernier, Étienne-Alain Hubert et José Pierre, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1988, p. 781.
- 102 *L.M., O.C.*, IX, p. 211.
- 103 *Ibid.*, p. 298.
- 104 *Ibid.*, p. 305.
- 105 *Ibid.*, p. 171.
- 106 Il nous faudra tenir compte aussi des conséquences sartriennes de cette formule. Dans « La «vieille taupe», Bataille la cite pour riposter à la condamnation bretonne de son «goût», sans jamais l'estimer, mais en la liant avec dédain à «l'illumination icarienne» et à «la même fuite vers des hauteurs d'où il semble qu'il sera facile de maudire ce bas monde » (« La «vieille taupe» et le préfixe sur dans les mots surhomme et surréaliste », *O.C.*, II, pp. 106-107). Son admiration du «point souverain» commence par sa lecture de

Saint Genet où Sartre cite la phrase de Breton que Bataille reprend également (*L.M., O.C.*, IX., pp. 315-316, cf. J.-P. Sartre, *Saint Genet*, Gallimard, 1952, p. 275).

- 107 A. Breton, « Entretiens radiophoniques, XI », in *Œuvres complètes*, III, édition de Margueritte Bonnet publiée, pour ce volume, sous la direction d'Étienne-Alain Hubert avec la collaboration de Philippe Bernier, Marie-Claire Dumas et José Pierre, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1999, p. 525. Les éditeurs des œuvres complètes de Breton aussi considèrent ce « point » souverain, plutôt que comme ésotérique, comme influencé par la philosophie hégélienne : « Breton a pu retenir de la traduction de la *Philosophie de l'esprit* par Augusto Vera (t. II, Baillière, 1869) un mode de pensée privilégiant « le point extrême » [...] ; il avait pu aussi trouver dans l'ouvrage de Georges Noël, *La Logique de Hegel* (Alcan, 1987) — qui figure dans sa bibliothèque avec les traductions de Vera — de nombreuses considérations sur le dépassement des contradictions (...) » (M. Bonnet, E.-A. Hubert, J. Pierre, « Notes et variantes du *Second manifeste du surréalisme* », in A. Breton, *Œuvres complètes*, I, édition établie par Margueritte Bonnet avec, pour ce volume, la collaboration de Philippe Bernier, Étienne-Alain Hubert et José Pierre, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1988, pp. 1594-1595). Et sur les détails du rapport de Breton et de Hegel, voir M. Bonnet, « Introduction », in A. Breton, *Œuvres complètes*, II, édition de Margueritte Bonnet publiée, pour ce volume, sous la direction d'Étienne-Alain Hubert avec la collaboration de Philippe Bernier, Marie-Claire Dumas et José Pierre, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1992, pp. XVII-XXVIII.
- 108 F. Marmande dit : « [...] Bataille à qui s'adresse la violence des dernières lignes du [Second] *Manifeste* aurait pu en signer les premières : « Tout porte à croire qu'il existe un certain point de l'esprit d'où la vie et la mort, [...] » (Marmande, *Georges Bataille politique*, Lyon, PUL, 1985, p. 74). Mais ce qui importe, c'est la différence entre les deux auteurs dans leur accord sur cette phrase. D. Hollier a raison d'indiquer une résistance de Bataille à « l'identité des contraires » que « Breton a inscrite » « parmi les articles du credo surréaliste » (Hollier, *La prise de la Concorde*, Paris, Gallimard, 1974, p. 165) ; « Il s'agit donc moins ici d'affirmer l'identité des contraires que de les maintenir ensemble en tant que contraires » (*ibid.*, p. 167). Et sur l'analyse rhétorique de ce « point », voir D. Hollier, « La nuit américaine », *Poétique*, n° 11, novembre 1966, pp. 238-239.
- 109 « La laideur belle ou la beauté laide dans l'art et la littérature », *O.C.*, XI, p. 420.
- 110 *M.D.M., O.C.*, V, p. 210.
- 111 Voir ladite thèse, Ch. I. « L'expérience intérieure ».
- 112 Denys l'Aréopagite, « De mystica theologia », *op. cit.*, 997B-1000A, Maître

- Eckhart, « Von Abegescheidenheit », in *Die deutschen werke*, 5, Stuttgart, W. Kohlhammer verlag, 1958, p. 135. Voir à ce sujet le dernier chapitre « Le divin, l'inconnu et la tradition » à ce sujet.
- 113 Nous reprendrons ce problème temporel dans une autre perspective (voir le dernier chapitre de ladite thèse, « L'inconnu et la métaphysique dans la réinterprétation de « Dieu » »).
- 114 Durkheim, *op. cit.*, p. 454.
- 115 Hubert et Mauss, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *op. cit.*, p. 302.
- 116 Heidegger écrit : « 'Ο Λόγος sert à nommer ce qui rassemble toute chose présente dans la présence et l'y laisse étendue devant nous. 'Ο Λόγος désigne ce en quoi la présence des choses présentes se produit (*sich ereignet*). La présence des choses présentes se disait chez les Grecs τὸ εἶναι, c'est-à-dire τὸ εἶναι τῶν ὄντων, en romain esse entium ; nous disons l'être de l'étant (*das Sein des Seienden*). [...] Aujourd'hui l'être de la technique moderne remanie la terre entière, et il la fixe dans une conformité à l'être tel que l'Occident la perçoit, et tel qu'il se le représente sous la forme que la métaphysique et la science européennes donnent à la vérité » (M. Heidegger, « Logos (Heraklit, Fragment 50) », in *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe*, Bd. 7, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, pp. 231-232, tr. fr. par . A. Préau, Gallimard, Tel, p. 275).
- 117 Kant, *op. cit.*, p. 748, tr. fr. p. 1384.
- 118 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, p. 27, tr. fr. p. 22.
- 119 Dans *Sur Nietzsche*, Bataille considère la « théopathie » comme son ultime expérience dépassant celle de Dieu par les mystiques : « Dans la *théopathie*, c'est différent [= du mystique]. Cet état, à lui seul, est l'extrême du comique, en ce qu'il est volatilisation infinie, liberté sans effort, réduisant toutes choses au mouvement où elles tombent » (*S.N., O.C.*, VI, p. 80). Mais Bataille pense également partager cette *théopathie* avec le zen, Proust, Thérèse d'avila et Jean de la croix : « Ce caractère de *théopathie* des états mystiques connus de Proust, je ne l'avais nullement aperçu quand, en 1942, je tentai d'en élucider l'essence (*Expérience intérieure*, pp. 158-175). A ce moment, je n'avais moi-même atteint que des états de déchirure. Je ne glissai dans la *théopathie* que récemment : je pensai aussitôt de la simplicité de ce nouvel état que le zen, Proust et, dans la dernière phase, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix l'avaient connu » (*ibid.*, p. 160). Et sur la *théopathie* et l'expérience proustienne, voir J.-L. Baudry, « Bataille ou le temps récusé », *Revue des sciences humaines*, n°206, février 1987, p. 35.
- 120 *L.S., O.C.*, V, p. 251, note.
- 121 Aristote, *Metaphysica*, *op. cit.*, 1071a35-36, tr. fr., p. 663, et voir ladite thèse, la section 12, « L'expérience et la continuité perdue ».

- 122 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 24, tr. fr., p. 18.
- 123 *Er.*, O.C., X, p. 262.
- 124 *Ibid.*
- 125 *Ibid.*, pp. 262-263.
- 126 Dans les *Documents*, Bataille remarque déjà un mouvement alternant : « La vie humaine comporte en fait la rage de voir qu'il s'agit d'un mouvement de va-et-vient de l'ordure à l'idéal et de l'idéal à l'ordure, rage qu'il est facile de passer sur un organe aussi *bas* qu'un pied » (« Le gros orteil », O.C., I, p. 201). Dans *L'Érotisme* : « La transgression excède sans le détruire un monde *profane*, dont elle est le complément. La société humaine n'est pas seulement le monde du travail. Simultanément – ou successivement – le monde *profane* et le monde *sacré* la composent, qui en sont les deux formes complémentaires. Le monde *profane* est celui des interdits. Le monde *sacré* s'ouvre à des transgressions limitées. C'est le monde de la fête, des souvenirs et des dieux » (*Er.*, O.C., X, p. 70).
- 127 J.-L. Marion, « La science toujours recherchée et toujours manquante », in J.-M. Narbonne et L. Langlos (eds.), *Métaphysique son histoire, sa critique, ses enjeux*, J. Vrin/ Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1999, pp. 31-32.